LA LUCHA DE HOMERO

Prologo para un libro que no se ha escrito
(Obra póstuma)
(1871-72)

I

Cuando se habla de *humanidad,* se piensa en lo que *separa* y distingue al hombre de la naturaleza. Pero tal separación no existe en realidad; las propiedades *naturales* y las propiedades *humanas* son inseparables. El hombre, aun en sus más nobles y elevadas funciones, es siempre una parte de la naturaleza y ostenta el doble carácter siniestro que aquélla. Sus cualidades terribles, consideradas generalmente como inhumanas, son quizás el más fecundo terreno en el que crecen todos aquellos impulsos, hechos y obras que componen lo que llamamos humanidad.

Así vemos que los griegos, los hombres más humanos de la antigüedad, presentan ciertos rasgos de crueldad, de fiereza destructiva; rasgo que se refleja de una manera muy visible en el grotesco espejo de aumento de los helenos, en Alejandro el Grande, pero que a nosotros los modernas, que descansamos en el concepto muelle de humanidad, nos comunica una sensación de angustia cuando leemos su historia y conocemos su mitología. Cuando Alejandro hizo taladrar los pies de Batís, el valiente defensor de Gaza, y ató su cuerpo vivo a las ruedas de su carro para arrastrarlo entre las burlas de sus soldados, esta soberbia se nos aparece como una caricatura de Aquiles, que trató el cadáver de Héctor de una manera semejante; pero este mismo rasgo tiene para nosotros algo de ofensivo y cruel. Vemos aquí el fondo tenebroso del odio. Este mismo sentimiento nos invade ante el espectáculo del insaciable encarnizamiento de los partidos griegos, por ejemplo, ante la revolución de Corcira. Cuando el vencedor en una batalla de las ciudades establece, conforme al derecho de la guerra, la ciudadanía de los hombres y vende a las mujeree y a los niños como esclavos, comprendemos, en la sanción de este derecho, que el griego consideraba como una seria necesidad dejar correr toda la corriente de su odio; en ocasiones como éstas se desahogan sus pasiones comprimidas y entumecidas; el tigre se despierta en ellos y en sus ojos brilla una crueldad voluptuosa. ¿Por qué se complacían los escultores griegos en representar hasta el infinito cuerpos humanos en tensión, cuyos ojos rebosaban de odio o brillaban en la embriaguez del triunfo; heridos que se retuercen de dolor, moribundos exhalando el último gemido? ¿Por qué todo el pueblo griego se embriaga ante el cuadro de las batallas de la Ilíada? he temido muchas veces que nosotros no

entendiéramos esto de una manera suficientemente *griega,* que nos estremeceríamos si alguna vez lo entendiéramos a la *griega*.

¿Pero qué hay detrás de todo el mundo homérico, cuna del mundo helénico? En *éste*, la extraordinaria precisión artística de la línea, la calma y pureza del dibujo nos elevan sobre el asunto; los colores por una extraña ilusión artística, nos parecen más luminosos, más suaves, más calientes; sus hombres más simpáticos y mejores; pero ¿por qué temblamos cuando, desprendidos ya de la mano de Homero, nos internamos en el mundo prehomérico? Entonces nos encontramos en la noche y en la oscuridad, tropezamos con los engendros de una fantasía habituada a la horrible. ¡Que existencia terrestre reflejan aquellas leyendas teogónicas repulsivas y terribles! Una vida en la cual reinan los *hijos de la noche*, la discordia, la concupiscencia, el engaño, la vejez y la muerte. Recordemos el asfixiante ambiente de los poemas de Hesíodo, aún más condensado y entenebrecido y sin ninguna de aquella suavidad y pureza, que irradiaba sobre la Hélade, de Delfos y de los distintos lugares de los dioses; mezclemos este aire pesado de la Beocia con la sombría sensualidad de los etruscos; esta realidad nos dará entonces un mundo mítico, en el que Urano, Cronos y Zeus y las luchas de los Titanes nos parecerán un alivio; la lucha, en esta atmósfera sospechosa, es la salud, la salvación; la crueldad de la victoria es el punto culminante de la alegría de vivir. Y así como en realidad el concepto del derecho griego se ha derivado del asesinato y del pecado de homicidio, la más noble cultura toma su guirnalda de triunfo del altar de este pecado. Aquella sombría época traza un surco sangriento por toda la historia griega. Los nombres de Orfeo, Museo y sus cultos, revelan a que consecuencias llevó la incesante contemplación de un mundo de lucha y de crueldad, a la idea de la vanidad de la existencia, a la concepción de la vida como un castigo expiador, a la creencia en la identidad de la vida y la culpabilidad. Pero estas consecuencias no son específicamente helénicas; en ellas vemos el contacto de la Grecia con la India y en general con el Oriente. El genio helénico tenía ya preparada otra contestación a la pregunta "¿qué significa una vida de guerra y de victoria?", y esta contestación la hallamos en toda la extensión de la historia griega.

Para comprenderla, debemos partir de la consideración de que el genio helénico aceptó este instinto terrible y trató de *justificarlo,* mientras que en el cielo órfico palpita la idea de que una vida fundamentada en tal instinto no es digna de ser vivida. La lucha y el goce del triunfo fueron conocidos, y nada separa el mundo griego del nuestro tanto como la coloración que de aquí se deriva para ciertos conceptos éticos, por ejemplo: los de la *Discordia* y la Envidia.

Cuando el viajero Pausanias, en su peregrinación por Grecia visitó el

Helicón, le fue mostrado un antiguo ejemplar del primer poema didáctico de los griegos, *Los trabajos y los días,* de Hesíodo, escrito en hojas metálicas y muy deteriorado por el tiempo y la intemperie. Pero vio que, al contrario de los ejemplares usuales, no contenía en un extremo aquel pequeño himno a Zeus, sino que empezaba con la frase "dos diosas de la discordia hay en la tierra". Es éste uno de los más notables pensamientos helénicos, digno de escribirse en el pórtico de la ética griega. "Una de estas diosas merece tantas alabanzas de los inteligentes como la otra censuras, pues cada una de ellas tiene una disposición de ánimo distinta. Una de ellas predica las disputas enconadas y la guerra, ¡la crueldad! Ningún mortal puede soportarla, y sólo se le tributa culto bajo el peso de la necesidad y por el decreto de los inmortales. Esta, como la más vieja, engendra la negra noche; pero la otra fue puesta por Zeus, que dirige los destinos del mundo, sobre las raíces de la tierra y entre los hombres, porque era mejor. También se encarga de impulsar al hombre desdichado al trabajo; y cuando uno ve que el otro posee la riqueza de que él carece, se apresura a sembrar y plantar y proveer su casa; el vecino rivaliza con el vecino, que se afana por el bienestar de su casa. Buena es esta *Eris* para los hombres. También el alfarero odia al alfarero y el carpintero al carpintero, el mendigo al mendigo y el cantor al cantor."

Los eruditos no comprenden por qué figuran en este lugar estos dos últimos versos que tratan del *odium fjgulinum.* A su juicio, las palabras *rencor* y *envidia* sólo son apropiadas al carácter de la mala *Eris;* por eso no vacilan en considerar tales versos como apócrifos o puestos en este lugar por azar. Pero esta vez se han sentido inspirados por otra épica distinta de la helénica; pues Aristóteles no sentía ninguna repugnancia en aplicar estos versos a la buena Eris. Y no sólo Aristóteles, sino toda la antigüedad pensaba sobre el rencor y la envidia de otra manera que nosotros, y participaba de los sentimientos de Hesíodo, que consideraba como mala aquella Eris que arrojaba a los hombres los unos contra los otros en luchas hostiles y destructoras, y al mismo tiempo alababa a otra Eris que alimentaba el celo, el rencor y la envidia entre los hombres, pero no los lanzaba al hecho de la destrucción, sino al atletismo. El griego es *envidioso* y consideraba esta cualidad, no como una falta, sino como el efecto de una divinidad *bienhechora.* ¡Qué abismo ético entre ellos y nosotros! Por ser envidioso, siente posarse sobre él, con ocasión de cualquier demasía de honores, riquezas, esplendor y felicidad, el ojo receloso de los dioses, y teme su envidia. Pero esta idea no lo aleja de las dioses, cuya importancia, por el contrario, estriba en que con ellos el hombre *nunca* puede contender, ese hombre que arde en rivalidades contra cualquiera otra criatura viviente. En la batalla de Thamyris con las musas, de Marsias con Apolo,

en la trágica suerte de Níobe, vemos la espantosa rivalidad de dos poderes que nunca pueden entrar en colisión uno con otro: el dios y el hombre.

Pero cuanto más grande y elevado es un griego, más luminosa es en él la ardiente llama de la ambición y aquel instinto de rivalidad que siente contra todo el que recorre su mismo camino. Aristóteles hizo una vez una lista de tales luchas enemigas, en estilo grandilocuente; entre los ejemplos que allí figuran está el de que un muerto puede inspirar a un vivo el sentimiento de la envidia. Aquí califica Aristóteles las relaciones del colofense Jenófanes con Homero. No comprenderíamos en toda su intensidad este ataque al héroe nacional de la poesía, si no pensásemos, como también pensó luego Platón, que la raíz de esta acometida es el ansia monstruosa de ocupar el puesto del poeta derrocado y heredar su fama. Todo griego ilustre enciende la tea de la discordia; en cada gran virtud arde una nueva grandeza. Cuando el joven Temístocles no podía dormir pensando en los laureles de Milcíades, su instinto, precozmente despierto, se desencadenaba en largas rivalidades con Arístides, por aquella genialidad instintiva que muestra en sus actos políticos y que nos describe Tucídides. ¡Cuán elocuente es aquel diálogo en el que a un afamado contrincante de Pericles le preguntamos quién era el mejor luchador de la ciudad, si él o Pericles, a lo que contesta: “aun cuando yo lo derribo, niega que ha caído, consigue su intento y persuade a los que le ven caer”.

Si queremos contemplar este sentimiento sin velo alguno, en su manifestación más ingenua, el sentimiento de la necesidad de la lucha si ha de subsistir el Estado, recordemos el sentido primitivo del ostracismo; recordemos las palabras de los efesios con motivo del destierro de Hermodoro. “Entre nosotros ninguno ha de ser el mejor; si alguno lo es, que lo sea en otra parte y entre otras gentes.” ¿Y por qué no ha de ser nadie el mejor? Porque entonces la lucha se acabaría y desaparecería la suprema razón de ser del Estado helénico. Ulteriormente el ostracismo adquirió otra significación respecto de la lucha: se echó mano del ostracismo cuando se temió que alguno de los grandes jefes políticos que tomaban parte en la lucha, en el fragor de ésta se sintiera tentado a emplear medios perjudiciales y perturbadores, peligrosos para el Estado. El sentido originario de esta singular institución no es el de válvula, sino el de estimulante; se desterraba a los que sobresalían para que se restablecieran los resortes de la lucha; es ésta una idea que se opone a nuestro *exclusivismo* del genio en el sentido moderno, pero que parte del supuesto de que en el orden natural de las cosas siempre hay varios *genios,* que se estimulan recíprocamente, aunque se mantengan dentro de los límites de la masa. Esta es la esencia de la idea helénica de la lucha: aborrece la hegemonía

de uno solo y teme sus peligros; quiere allegar, como *medio de protección* contra el genio, un segundo genio.

Por medio de la lucha es como se ha de acreditar toda cualidad sobresaliente, esto es lo que dice la pedagogía popular helénica, mientras que los nuevos educadores nada temen tanto como el desencadenamiento de la llamada ambición. Aquí se teme el egoísmo como lo *malo en sí,* con excepción de los jesuitas, que piensan en esto como los antiguos y por lo mismo son los mejores pedagogos de nuestro tiempo. Ellos parecen creer que el egoísmo, es decir, el interés individual es el más poderoso agente, pero consideran como *bien* y *mal* aquella que conviene a sus fines. Mas para los antiguos el fin de una educación rígida era el bienestar de todos, de la sociedad estatal. Cada ateniense, por ejemplo, debía desarrollar su individualidad en aquella medida que podía ser más útil a Atenas y que menos pudiera perjudicarla. No había allí ambiciones inmoderadas ni descomedidas, como en las sociedades modernas; cada jovenzuelo pensaba en el bienestar de su ciudad natal, cuando se lanzaba, bien a la carrera, o a tirar o a cantar; quería aumentar su fama entre los suyos; su infancia ardía en deseos de mostrarse en las luchas ciudadanas como un instrumento de salvación para su patria; esto es lo que alimentaba la llama de su ambición, pero al mismo tiempo lo que la enfrentaba y la circunscribía. Por eso los individuos en la antigüedad eran más libres, porque sus fines eran más próximos y más visibles. El hombre moderno, por el contrario, siente siempre ante sus pasos el infinito, como Aquiles el de los pies ligeros en el ejemplo de Zenón el Eleata; el infinito le estorba, no puede alcanzar a la tortuga.

Pero así como los jóvenes educados estaban sometidos a este procedimiento de concurso o lucha constante, así también rivalizaban continuamente entre sí sus educadores. Los grandes músicos como Pindaro y Simónides se miraban mutuamente de reojo; el sofista, sumo maestro de la antigüedad, contendía con el sofista; el más generalizado procedimiento de enseñanza, el drama, le fue concedido al pueblo bajo la forma de grandes combates de los grandes artistas y músicos. ¡Admirable! *También el artista se encona con el artista. Y* el hombre moderno nada teme más, en un artista, que la lucha personal, mientras que el griego no reconocía al artista más que en estos encuentros personales. Allí donde el hombre moderno olfatea la mácula de la obra de arte, el heleno busca la fuente de su grandeza. Lo que, por ejemplo, en Platón es de mayor importancia artística en sus diálogos, en su mayor parte es el resultado de una rivalidad en el arte de la oratoria de los sofistas, los dramáticos de aquel tiempo, hasta el punto de que pudo decir: “Ved, yo puedo hacer lo mismo que hacen mis émulos, y lo hago mejor que ellos, Ningún Protágoras ha concebido mitos más bellos que

yo, ningún dramático ha dado vida a obras tan interesantes como el Simposion, ningún orador ha concebido tan elocuentes discursos como yo en el Gorgias; pues bien, yo censuro todo esto y condeno todo arte imitativo. ¡Sólo la lucha me convirtió en sofista, en poeta, en orador!" ¡Qué problemas plantea esto cuando pensamos en las relaciones de la lucha con la concepción de la obra de arte!

Si, por el contrario, eliminamos la lucha de la vida griega, vemos al punto en aquel abismo prehomérico la cruel ferocidad del odio y de la sed de destrucción. Este fenómeno se da muy frecuentemente por desgracia, cuando una gran personalidad es declarada *hors de concours* por un glorioso hecho a juicio de sus conciudadanos, sustrayéndose de este modo a la lucha repentinamente. El efecto casi siempre es terrible; y si de este efecto sacamos la conclusión de que el griego fue incapaz de soportar la gloria y la felicidad, hablaríamos con más propiedad diciendo que no podía soportar la fama sin lucha ulterior ni la felicidad una vez terminada la lucha. No hay ejemplo más elocuente que la suerte final de Milcíades, colocado en una cima solitaria por su incomparable victoria de Maratón, y elevado sobre cualquier otro guerrero: allí se entregó a sus insaciables deseos de venganza contra uno de sus conciudadanos, por el que sentía un antiguo resentimiento. Por satisfacer estos deseos de venganza renuncia a la gloria, al poder, a las dignidades y hasta se deshonró. Sintiendo su fracaso, se entregó a las más indignas maquinaciones. Entabló relaciones íntimas e impías con Timo, una sacerdotisa de Deméter, y hollaba de noche el sagrado templo en el que no se permitía entrar a hombre alguno. Después de haber saltado los muros y cuando se acercaba al sagrario de la diosa, sintió de repente un terror singular; descompuesto y casi sin sentido, se sintió lanzado otra vez por encima de los muros, y cayó sin movimiento y gravemente herido. El cerco hubo de ser levantado, el tribunal popular le esperaba, y una vergonzosa muerte manchó el final de una vida heroica, oscurecida ante la posteridad. Después de la batalla de Maratón se había apoderado de él la envidia del cielo. Y esta envidia divina se encendió cuando miraba a los hombres sin rivalidad alguna, desde la solitaria cima de su fama. No tenía a su lado sino los dioses, y por esto se declaró contra ellos. Pero éstos le condujeron a la comisión de un delito contra el pudor y en él sucumbió.

Notemos ahora que así como Milcíades sucumbió, sucumbieron también los más prestigiosos Estados griegos, cuando por el mérito, y la fortuna llegaron después de una gloriosa lid al templo de la victoria. Atenas, que había atentado contra la independencia de sus aliados, y castigaba con rigor las insurrecciones de los oprimidos; Esparta, que después de la batalla de Egospotamos hacía sentir de dura y cruel manera su supremacía sobre la Hélade, precipitó también su caída por

delitos como el de Milcíades. Todo lo cual es prueba de que sin envidia, sin rivalidad, sin ambición combatiente, el Estado helénico, como el hombre helénico, degeneran. Se hacen malos y crueles, vengativos e impíos; en una palabra, se vuelven *prehoméricos,* y entonces basta un terror pánico para conducirlos al abismo y destrozarlos. Esparta y Atenas se entregan a los persas, como habían hecho Temístocles y Alcibíades; revelan su helenismo cuando han renunciado a la más noble idea helénica, la lucha; y entonces Alejandro, la abreviatura y la copia más grosera de la historia griega, inventa el Panhelenismo y la llamada *Helenización.*